

Nihilismo emocional y ontología crítica del delito: matrices de olvido y tortura

*Emotional nihilism and critical ontology of crime:
matrices of oblivion and torture*

Miguel Ángel Guerrero Ramos¹
Universidad Nacional de Colombia

DOI: <http://dx.doi.org/10.15648/am.30.2017.9>

RESUMEN

A través de una revisión del concepto nietzscheano de nihilismo, se relacionará al mismo de manera reflexiva con el ámbito emocional humano, entendido aquel como un complejo espacio de construcción sociopolítica. De esa manera se hablará de un nihilismo emocional pasivo que puede llegar a afectar la forma en la cual los distintos grupos humanos organizan la gestión de la memoria y el olvido. Una forma que puede llegar a ser altamente negativa y antiética en términos de una gestión negativa de los mismos y que es producto, a su vez, de una gramática emocional nihilista destinada a inferiorizar. Una gramática que participa de una idea de torturabilidad, o por lo menos de discriminación, en cierta forma generalizada y sistemática; que participa, de hecho, de una idea de delito por la cual aquel no es propiamente un rompimiento jurídico sino un rompimiento ético de la ontología que da razón de ser a la misma dignidad humana.

Palabras clave: Nihilismo emocional, Tortura, Memoria y olvido, Delito.

ABSTRACT

Through a review of the Nietzschean concept of nihilism, this will relate to the human emotional field, a complex sociocultural and sociopolitical field. That way we will talk about an emotional nihilism that can affect the way in which different societies and different human groups organize the social construction of memory and forgetfulness. One way that it can become highly negative for those who have been victims of crime, in such a way that if the refusal construction of memory and forgetting is the product of emotions intended to inferiorize, these emotions are partakers of an idea of torture. Such emotions are partakers of an idea of crime for which this is not really a legal break but a break of the same ethics and human dignity.

Key words: Emotional nihilism, Torture, Memory and forgetting, Crime.



Cita de este artículo (APA): Guerrero, M. Á. (2017). Nihilismo emocional y ontología crítica del delito: matrices de olvido y tortura. *Amauta*, 15(39), 109-126. <http://doi.org/10.15648/am.30.2017.8>

Recibido: Febrero 15 de 2017

Aceptado: Mayo 3 de 2017

1 Sociólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Estudiante de Maestría en Derechos Humanos de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (UPTC). Miembro del Semillero de Investigación Con Paso Crítico adscrito al Grupo Primo Levi de la Facultad de Derecho y Ciencias sociales de la UPTC. maguerror@unal.edu.co.

Introducción

En la teoría nietzscheana el nihilismo es entendido como una desvalorización de los valores supremos, por lo cual el valor de los mismos se pone en entredicho a causa del derrumbe simbólico de las categorías metafísicas (Nietzsche, 1972). En ese orden de ideas cabe decir que bien se podría caer en la tentación de afirmar que la sociedad contemporánea, por lo menos en un sentido general, es profundamente nihilista, debido al hecho de que el sistema sociocultural, como señala Thérèse Delpech (2006), ha perdido el rumbo. Una pérdida de rumbo o de senda, a raíz de las turbulencias y los cambios sociales del siglo XX. Una pérdida de rumbo que tiene como uno de sus principales signos, de acuerdo con la misma Delpech (2006), el escepticismo sobre la capacidad del espíritu y del ser para transformar las cosas, y podríamos mencionar incluso la pérdida del principio de emancipación que Jaques Rancière (2008) menciona se presenta hoy por hoy en la producción de lo sensible. De forma tal que, nos dice Delpech, se habla en la actualidad sobre el hecho de que las sociedades contemporáneas viven desanimadas, ello a pesar de que al mismo tiempo las matrices de la existencia transitan de forma acelerada dentro de ella misma, tal y como señala Eliane Brum (2016), y, por tanto, bajo nuevas formas de explotación/dominación, y podríamos decir incluso que bajo nuevas tecnologías del

yo, en términos foucaultianos; tecnologías por las cuales las personas de forma autónoma trabajan la mayor cantidad de horas al día en la sociedad del rendimiento, que de acuerdo con Byung-Chul Han (2012), es, a su vez, la sociedad del cansancio.

Sin embargo, en el presente texto se sostendrá que no vivimos, en un sentido general y a pesar de aquel profundo desánimo ontológico, en una sociedad del todo nihilista, sino, más bien, en una sociedad emocionalmente nihilista que, cabe decir, no es precisamente una sociedad que carezca de emociones. Se trata, en cambio, de una sociedad que en su gestión de la memoria y el olvido puede llegar a dirigir dichos elementos hacia un ámbito muy cercano al nihilismo de la *nuda vida*, tal y como esta es entendida por Giorgio Agamben (2000). Es decir, se planteará el nihilismo emocional como un tipo muy concreto de nihilismo y como una posibilidad y no como un hecho en sí (es decir, en un plano filosófico y reflexivo), para hacer énfasis en la cuestión de que dentro de las gramáticas socioculturales pueden llegar a existir olvidos y silencios cuestionables que son productos de aquel nihilismo.

Silencios y olvidos reclinados en la nada de la indiferencia cultural y que avalan y legitiman la tortura, de acuerdo con Ignacio Mendiola (2014), para quien la tortura es la práctica más desagradable dentro de las distintas je-

rarquizaciones del poder y las matrices de lo simbólico. La tortura, de hecho, bien puede ser entendida como aquella práctica en la cual el sufrimiento individual alcanza las cuotas más altas de intensidad y de dolor. De igual forma, cabe añadir, de la mano de Mendiola (2014), que no solo es preciso hablar de tortura sino de torturabilidad, en el sentido de que existen narrativas que apuntalan al desprecio y a la negación de determinados sujetos como tales.

En torno a lo que atañe a la cuestión del delito (íntimamente ligado a la cuestión de la tortura), se planteará desde un plano reflexivo, que este puede tener una realidad ontológica que se relaciona estrechamente con el nihilismo emocional. Es así como se debe tener en cuenta que más allá de las teorías del sistema punitivo de autores como Foucault (1990), Alessandro Baratta (1986), Eugenio Zaffaroni (1990) o Massimo Pavarini (2002), centradas muchas de ellas en la juridicidad o en el sistema sociocultural, autores abolicionistas como Hulsman y Bernat (1984), afirman que el delito no tiene una realidad ontológica sino que este es resultado de las políticas criminales que a su vez dan forma a la realidad. Ante dicha postura abolicionista, no obstante, en el presente texto se expondrá la idea de que en la misma medida en la cual la ontología remite, de acuerdo con autores como Lukács (1986), a un ser social, o a un ser plural, en términos de Jean-Luc Nancy

(2006), y por tanto a una ética como filosofía primera tal y como señala Lévinas (2000), el delito en su aspecto de tortura y por tanto de torturabilidad, tiene una dimensión ontológica. Desde ese punto de vista no solo es un delito aquel que viola la juridicidad o el derecho positivo, sino que, más allá de ello, el hacinamiento mismo que se presenta en muchas cárceles, en su aspecto de tortura, también lo es. Es así como el principal objetivo de este texto consiste en relacionar el concepto de nihilismo con el de tortura para llegar no solo a una noción ontológica de delito, sino a un entendimiento de la gestión de las matrices de la memoria y el olvido como elementos sociales de las narrativas inhumanas de la torturabilidad.

Hacia una fundamentación epistémica del nihilismo emocional contemporáneo

En torno al mundo actual Massimo Borghesi (2007) nos dice que la sociedad contemporánea es la sociedad del vacío que se fundamenta en el politeísmo simbólico de la nada que surge cuando se acepta al mundo como una fábula. Y podríamos decir que no solo al mundo, sino en general a todos los grandes metarrelatos, tal y como Jean-François Lyotard (1979) llama a los grandes paradigmas o sistemas de creencias ideológicas que trazan horizontes de vida como el cristianismo o el capitalismo. En ese sentido, de acuerdo con Juan Pablo Esperón

(2013), el nihilismo como concepto es una de las consecuencias derivadas del intento nietzscheano por destruir las grandes categorías metafísicas, lo cual conlleva una desvalorización y una designificación de los valores que las soportan. De esa forma, la sentencia “Dios ha muerto”, indica, epistemológicamente hablando, la pérdida del sentido y valor del mundo trascendente, razón por la cual el mismo nihilismo epistémico, e incluso el nihilismo emocional que se expondrá más adelante, comienza propiamente hablando con aquella sentencia mencionada. Es así como el nihilismo puede ser también entendido “como la corriente del estudio de la nada, donde los principios de sentido existencial no valen lo suficiente como para interiorizarlos” (Quintero, 2015, p.29), o al menos para interiorizarlos de manera permanente.

La cuestión de fondo es que el mundo trascendental no existe porque, de acuerdo con Nietzsche (1972), ha sido el mismo ser humano el que ha creado los valores que lo fundamentaban y que permitían reverenciarlo. La realidad queda desvelada por tanto como relaciones de fuerzas que entran en tensión las unas con las otras (Nietzsche, 2000), razón por la cual pueden advenir las dinámicas de la inmanencia que bien pueden borrar las significaciones, ya sea a través de un nihilismo activo, por el cual no se generan nuevos valores metafísicos, o un nihilismo pasivo. Este último

tipo de nihilismo, dice Nietzsche, es sumamente peligroso, ya que él es muestra de un espíritu agotado por el cual los valores trascendentes siguen estando presentes pero sin fuerzas internas para derrotarlos, adoptan el disfraz de nuevas ideologías y dispositivos sociales (Nietzsche, 1972). A raíz de lo anterior, cabe preguntarnos qué tan cierto es que el ser humano puede vivir en un estado de nihilismo activo o de total ausencia de valores trascendentes que generen ideologías o las representaciones sociales que las sustentan (Jodelet, 2007), entendidas estas últimas, desde luego, como la dimensión cognitiva y afectiva que orientan la conducta y la comunicación de los individuos en el mundo sociocultural (Marcová, 2012). De forma tal que a este respecto puede traerse a colación lo que autores como Luis Eduardo Quintero (2015) afirman en torno al tema del nihilismo y las creencias, esto es, que el ser humano no puede vivir sin una motivación para sus acciones, o que por lo menos hoy por hoy el ser humano vive sumido en una estructura cultural permeada por todo tipo de creencias que aun sin metafísica que las sustentan tienen un gran vigor.

De hecho, de acuerdo con el psiquiatra Pablo Malo (2016), no elegimos nuestras creencias, ya que si así fuera se tendría, por ejemplo, el grado de libertad suficiente para que si alguien le pide a una persona que es muy religiosa que deje de serlo, efectivamente, si

quiere dejar de serlo en ese instante porque se le ocurrió que sí, de verdad lo hará. De forma tal que bien se puede afirmar que si no podemos, en un sentido general, por supuesto, escoger nuestras propias creencias de fondo y cambiarlas con total libertad, bien se puede plantear igualmente que la pérdida de legitimidad epistémica de los grandes metarrelatos no conlleva a un estado de cosas tal en el cual no necesariamente las personas dejen de tener creencias trascendentes aunque construidas, desde luego, en un entorno sociocultural. Es decir, la sociedad contemporánea es una sociedad de nihilismo pasivo, donde el Dios unitario metafísico de antaño ha sido reemplazado por nuevos dioses como el dinero, o como el del dios que se halla representado en el fetichismo mismo de la mercancía; de ahí que para autores como Enrique Dussel (2008), el verdadero ateísmo consista en negar el fetichismo del mercado que es transversal a los demás tipos de fetichismo social.

Es en este punto del nihilismo pasivo cuando cobra gran importancia el tema de las emociones humanas, en cuanto que estas constituyen un ámbito sociopolítico bastante complejo (Guerrero, 2015), que no obstante ha sido poco estudiado mediante una teoría general de la emoción, ya que dentro de la misma psicología, se le ha dado prioridad a otros fenómenos que han sido estudiados con mayor profundidad (Palmero, 2006). Sin

embargo, las emociones no solo son promovidas en ocasiones en ciertas variantes (como el odio, por ejemplo) por los intereses políticos y sistémicos (Guerrero, 2015), sino que estas además pueden ser comunicadas intersubjetivamente no solo a través de las interacciones cara a cara sino a través de los actuales medios digitales y las redes sociales (Guerrero, 2013). En lo que atañe a ello, en este texto se propone la noción de *nihilismo emocional pasivo*, entendido como *aquel nihilismo pasivo donde no se cree en los valores con la suficiente fuerza lo que lleva al hecho de que, para que estos puedan sostenerse como creencias invariables dentro de la estructura cultural, el espíritu agotado recurra no a la convicción plena y responsable para fundamentarlos, sino a las mismas fuerzas emocionales*. Una noción que puede ser sumamente importante si tenemos en cuenta que como bien afirma Josep Camino Roca y Arantxa Coca (2006), la percepción de la realidad es mucho más emocional que sensorial.

El problema del nihilismo emocional pasivo radica, no obstante, en el hecho de que a raíz de que este sirve para fundamentar metafísicas simbólicas, en lugar de reconocer la inmanencia de la vida en un sentido estrictamente nietzscheano, lo que llevaría a su vez a reconocer la pluralidad y la diferencia en el mismo instante en que ella se presenta, los valores trascendentes de ontologías metafísicas,

al estar cubiertas con las gramáticas de la emoción, legitiman ciertas desigualdades y regímenes de torturabilidad. Es decir, ontologías metafísicas como la del Dios unitario cristiano medieval, y valores trascendentes como bien lo pueden ser la piedad (sin decir con ello que la piedad en sí misma sea negativa) y la aceptación de los males de la Tierra para adquirir un premio en el más allá, se presentan como legitimadores enmascarados, en cierta forma, y en la pasividad de aquellos mismos males que abundan en la Tierra. Para colocar un ejemplo concreto y descriptivo (ello aun cuando, cabe advertir, este texto se desenvuelve principalmente en el terreno de la indagación filosófica y reflexiva), el nihilismo emocional pasivo se presenta cuando se observan las noticias y se aprecia que un importante deportista nacional que se admiraba mucho entró de repente en desgracia. El hecho es que en lugar de tratar de encontrar formas efectivas para apoyarlo (o apoyarla), o simplemente reservarse los comentarios para mantener cierta neutralidad, en la conversa con quienes se tiene al lado se dice “pobrecito” (o “pobrecita”), quizás, y muy probablemente con el objetivo de inferiorizar a dicha persona (Rorty, 1995), ello en el caso de que no se diga, casi porque sí, “se lo merece”. De esa forma, al afirmar aquello, la persona que sentenció aquella palabra o aquella frase adquiere para sí cierta superioridad jerárquica instantánea a la par que legitima sus valores trascen-

denes, como hemos podido apreciar, mediante emociones como la piedad. De forma tal que el nihilismo pasivo emocional legitima una forma de tortura psicológica y social, lo cual, con la tortura en sí misma, como veremos más adelante, constituye una forma ontológica y no jurídica del delito.

El nihilismo emocional pasivo, la *nuda vida* y las matrices simbólicas del olvido y la memoria

Nos dice Marc Augé (1998) que la memoria y el olvido guardan una relación bastante similar a la que podríamos encontrar entre la vida y la muerte, ya que los elementos de cada uno de aquellos dos binomios, son definidos a través de su contrario. En el mismo sacrificio ritual que tenía lugar en antiguas religiones humanas, por ejemplo, nos dice Augé (1998), se observaba aquella antinomia, puesto que se creía que el ofrecer una vida redundaría en más vida. En un plano teórico un tanto alejado, es decir, más sociológico que antropológico, Elisabet Jelin (2002) afirma que la memoria en contextos socioculturales contemporáneos es un espacio de lucha política, la cual, cabe destacar, no en todas las ocasiones es concebida como una “lucha contra el olvido”. Si traemos a colación el hecho de que, según Massimo Borghesi (2007), la aceptación apologética del mundo como una fábula no excluye que la conciencia, en su existencia fáctica, coincida con el aparecer, esto es, con los contenidos

variopintos del espectáculo del mundo actual, bien se puede sostener, por tanto, que las gramáticas de la emoción, propias de un nihilismo pasivo, intervienen con la gestión social de la memoria y el olvido.

Ello, más aún, si tenemos en cuenta que de acuerdo con Alán Arias Marín (2012), existen dos formas básicas del olvido. Una de ellas por ignorancia, para lo cual debemos recordar que la memoria es un proceso social, demasiado ligada a los Estados en la actualidad, de acuerdo con Andreas Huyssen (2002), y por esa misma razón es que, por ejemplo, es imposible encontrar en una misma sociedad de tamaño considerable una sola y unívoca forma de interpretar el pasado (Jelin, 2002). De cualquier forma, el hecho importante a destacar en este punto es que no siempre se puede recordar todo lo que se desea, y en muchas ocasiones es difícil elegir qué se debe recordar. La otra forma de olvido, de acuerdo con Arias (2012), es por injusticia, es decir, el hecho de no darle la importancia que se merece a un pasado determinado, a un pasado difícil incluso, lo cual, de acuerdo con el mismo autor, constituye una forma epistémica de violencia.

De dicha forma, a través de valores como la piedad y la misericordia, e incluso del horror, se pueden establecer gramáticas de olvido en forma de silencios cuestionables, que como vimos en la introducción de este tex-

to, de la mano de Ignacio Mendiola (2014), pueden llegar a constituir prácticas de torturabilidad, es decir, configuraciones sociales que apuntalan al desprecio. Un ejemplo clásico que se puede citar es el hecho de que en cierta ocasión se le preguntó a Hitler si se podía dar muerte a todo el pueblo judío y él respondió que sí, bajo la base de que el tiempo lo olvidaría tal como se olvidó el genocidio armenio, injustamente olvidado, o por lo menos poco mencionado, en efecto (Campo Fidalgo, 2015). De hecho, si traemos a colación conceptos como el de abuso de debilidad de Marie-France Hirigoyen (2012), entendido aquel como aquellas formas de abuso de poder que ciertas personas (muy probablemente bajo un estado de nihilismo pasivo) usan sobre aquellos allegados o personas que por una u otra razón son consideradas en menor jerarquía social o, en su defecto, débiles, veremos que el nihilismo emocional que no permite la aceptación del otro, puede tener lugar en el plano de lo cotidiano. Es así como el nihilismo emocional pasivo es una condición interior que permite crear lo que Richard Rorty (1995) llama “humanos paradigmáticos”, que son aquellos que están rotulados bajo un determinado concepto (como el de “pobrecito”), con la finalidad de inferiorizarlos, ya sea haciéndolos ver como menores (o como muy viejos), o bajo una subordinación de género, o de cualquier otro tipo.

De esa forma, los que no son como *nosotros*, como en el caso de los grupos humanos víctimas de genocidio, tienen que verse abocados en muchas ocasiones a las gramáticas de gestión de la memoria y el olvido de otros grupos humanos, y dicha gestión, cabe decir, puede llegar a ser regulada por un nihilismo emocional, es decir por unos valores en los cuales no se cree con convicción metafísica sino es para inferiorizar a otros. Ello, desde luego, pueda que suceda muy a menudo, como cuando se observan noticias, sobre las vicisitudes del pueblo palestino, o de los refugiados que en épocas presentes deben migrar a los distintos países de Europa. Claro, la cuestión no radica en la noticia en sí, sino en el hecho de que al apreciarse esta como cosa de rutina puede suceder que se hagan comentarios piadosos de inferiorización en lugar de comentarios piadosos bienintencionados que motiven a la ayuda y la cooperación. Bien se puede decir, por tanto, que hay personas que son injustamente olvidados aun teniéndolos en frente, así como también hay a quienes se les construye una determinada configuración discursiva que los inferiorice, y que a su vez los haga ver como poco importantes, con el objetivo, entre otros, de que se olviden los vejámenes que contra ellos se cometen. Por lo tanto, también se puede decir que la gestión de la memoria y el olvido bajo una pérdida de sentidos y valores, que de cualquier forma contenga dentro de sí creencias

bien arraigadas, puede llegar a constituir una forma de tortura, entendida esta no solo como maltrato físico, sino como una desnudez solitaria en la que todo es posible, en palabras de Ignacio Mendiola (2014), o como un despojo violento de la habitualidad o como la negación radical de los hábitos y hábitos que posibilitan la subjetividad, en palabras del mismo autor.

Se sostiene por tanto en este texto, que la *nuda vida* puede ser construida en esta contemporaneidad líquida y mediática que nos circula, a través de las complejas redes de interconexión social que soportan el mundo globalizado, y si no la *nuda vida*, por lo menos sí un sendero discursivo que puede conducir a ella o, en su defecto, un ámbito muy cercano de nihilismo. La *nuda vida*, cabe decir, es para Giorgio Agamben (2000) el opuesto del total de los derechos humanos, una condición biopolítica por la cual aquello que no puede ser incluido acaba por incluirse bajo la forma de la excepción (Berrío, 2010), una excepción política, sacra y moral por la cual un individuo queda despojado de todo (incluyendo su dignidad como ser humano) excepto de lo biológico. La democracia, o el régimen democrático de dominación actual, en términos de Alejandro Gabriel Soltonocih (2010), bien puede deslizarse estructural y sistemáticamente hacia el fascismo y viceversa a causa de los mismos mecanismos sociopolíticos que constituyen y originan la *nuda vida*.

Cabe aclarar que no todo nihilismo emocional puede llegar a tener características negativas de tal envergadura, ya que se puede vivir sin seguridades ontológicas o convicciones claras, lo que de paso desorientaría las emociones al estar estas ligadas a lo simbólico (recuérdese que para autores como Jaques Lacan (1959), el ser humano es un animal desnaturalizado por el lenguaje), y no por ello deben surgir necesariamente emociones que se aten a elementos simbólicos en forma de valores que permitan de una u otra forma inferiorizar a otras personas. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la inferiorización sigue siendo hoy una práctica bastante extendida, no por nada Saskia Sassen (2016) nos recuerda que grupos definidos por categorías como las de raza, etnia, religión, sexo u orientación sexual, entre otras “identidades”, aún se enfrentan a diversas exclusiones respecto a una participación plena en la vida pública. Por otra parte, hay que tener en cuenta que no solo los valores que constriñen y limitan los flujos de deseos de la vida (en términos de Guilles Deleuze y Félix Guattari, 1972)), inferiorizan a otras personas, ya que también se encuentra por ejemplo la burla. El hecho es que sea la burla o el valor de la piedad, de cualquier forma una inferiorización tal llevará que si son los grupos dominantes o, peor aún, los que ejercen violencia, quienes ejercen el nihilismo emocional pasivo, haya una configuración de la memoria y el olvido que muy probablemente termi-

ne perjudicando a los sujetos que han sido visto como inferiores.

No por nada Paul Ricoeur (2002) nos dice que el recuerdo que sirve para constituir la memoria, contiene en sí el problema de implicar la presencia de una cosa que está ausente. Ello implica que la construcción de la memoria se enfrente a dos tipos de ausencia: la ausencia de lo irreal, o de lo fantástico o de lo que simplemente nunca sucedió, y la ausencia del pasado como tal. Desde luego, la frontera entre uno y otro es sumamente difícil de determinar en ocasiones, ya que dicha frontera es construida socialmente.

Una visión del delito y la tortura desde una ontología crítica y desde la noción de rompimiento ético-ontológico

En el derecho, la teoría general del delito se encarga de estudiar las características comunes que debe tener cualquier conducta, ya sea por acción u omisión, para que esta pueda ser considerada como un delito (Muñoz, 2010). Dicha teoría general del delito, en el derecho penal, en cuanto que se encarga de los elementos comunes del mismo, se inscribe en su denominada *parte general*, mientras que la *parte especial* del derecho penal atañe, por su parte, a las particularidades de las figuras concretas delictivas, es decir, como el hurto, la violación, el espionaje o la estafa. Dichos elementos comunes, cabe decir, pueden ser las

mismas prácticas de poder y las interacciones humanas. Así, por ejemplo, para Rusche y Kirchheimer (2004), la sanción de la pena como tal no existe, ya que lo único real, en última instancia, son las prácticas concretas de su aplicación ligadas a una determinada formación socioeconómica. Sin embargo, para autores como Juan Carlos Riofrío (2016), el derecho necesita una metafísica jurista que confiera cierto fundamento y proporcione una explicación acabada de las causas últimas del derecho.

Al respecto, cabe recordar que la época contemporánea se caracteriza de acuerdo con Thérèse Delpech (2006), por un desánimo proveniente de la misma crisis de sentido resultante de la desvalorización gradual de las nociones metafísicas, lo que de acuerdo con Nietzsche da lugar a un nihilismo que impregna la cultura y un tiempo que socava la voluntad de poder en cuanto afirmación misma de la vida (Nietzsche, 2003), de ahí que deba anotarse que ello encierra en sí mismo una ontología muy concreta. De hecho, se podría decir que la tradición nietzscheana encierra en ella una ontología vitalista. Es así como se propone hablar en este texto de una ontología, también centrada en la vida que pueda posibilitar examinar desde ella cuestiones éticas como la tortura y el delito. No se trataría de una metafísica jurista, sino de una ética ontológica jurista, ello, en parte, a causa de que la metafísica, entendida como aquella

disciplina que teoriza sobre el ente en cuanto ente (Esperón, 2013) y sobre el ente del que dependen los demás entes (es decir, busca jerarquías), conlleva en sí misma el problema de la imposición de una única idea de verdad (de ahí que Heidegger hable de la tradición metafísica occidental como una onto-teo-logia (Esperón, 2013)), mientras que la ontología estaría interesada básicamente en la estructura del Ser. Por ello, se considera pertinente no una metafísica propiamente hablando, sino una ontología ética que, en efecto, como se decía líneas atrás, proporcione un fundamento o principio metasocial, en términos de Alain Touraine (2003) y, con ello, una explicación acabada de las causas últimas de los problemas del derecho.

Ello, desde luego, nos obliga a definir el delito no desde el ámbito jurídico, sino desde el ámbito filosófico, para de esa forma acercarnos a él desde la posición de una ontología ética. Cabe recordar, de forma previa, que desde el punto de vista jurídico el delito no atañe, como definición, únicamente al principio mismo de legalidad por el cual el delito es una conducta sancionada por la ley, ya que se considera que el mismo es un concepto complejo en el cual interviene un juicio de desvalor que recae sobre la conducta (la ilicitud o antijuridicidad) y un juicio de desvalor que recae sobre el autor del hecho (la culpabilidad o responsabilidad), de forma que en el derecho contemporáneo se considera que

es suficiente, en ocasiones, la consumación del hecho antijurídico así no haya propiamente una culpabilidad del actor. Es decir, “no hay culpabilidad sin antijuridicidad, aunque sí hay antijuridicidad sin culpabilidad” (Muñoz, 2010, p.3). Bien se puede concluir, por tanto, que en la época contemporánea existe una ontología ética (lo cual es bastante observable en los derechos humanos como constitucionalismo global básico (Peters, 2009) y como principio rector en aras de defender la dignidad humana) en la misma forma en la cual se entiende el delito; sin embargo dicha ontología ética, como las grandes metafísicas, se halla altamente desvalorizada hoy por hoy y por ello mismo se presenta la paradoja de personas encarceladas en condiciones infrahumanas, y que además son ignoradas en unas prácticas supeditadas a un nihilismo emocional pasivo que permea una estructura cultural moderna/tradicional en muchos lugares del mundo.

Es en este punto en el cual cobra importancia el tema de la tortura, la cual en el derecho internacional contemporáneo tiene una prohibición absoluta, al igual que la esclavitud o el genocidio. De forma tal que bajo ninguna circunstancia, ni siquiera en la guerra, bajo la consideración de favorecer a una mayoría, ni bajo ningún otro pretexto, se considera lícita la tortura (Asociación para la Prevención de la Tortura-APT y Centro por la Justicia y el Derecho Internacional-

CEJIL, 2008). En el mismo artículo 5 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos encontramos que: “Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes”. Se dice que la forma en la cual la UNCAT (Convención Contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles y Degradantes) entiende la tortura desde 1984, cuando la definió básicamente como “todo acto por el cual se inflija intencionadamente a una persona dolores o sufrimientos graves, ya sean físicos o mentales”, cubre no solo actos positivos sino también omisiones, en cuanto que varios autores consideran que la imprudencia, mas no la negligencia, sería suficiente para satisfacer el requisito de intencionalidad (APT y CEJIL, 2008). Y aunque la misma UNCAT coloca como límite el mismo derecho positivo, ya que no se “considerarán torturas los dolores o sufrimientos que sean consecuencia únicamente de sanciones legítimas, o que sean inherentes o incidentales a estas”, de cualquier forma se considera que la tortura atenta contra el principio metasocial y a la ontología ética de la dignidad humana.

Sin embargo, veíamos con Mendiola (2014) que no existe tortura sin torturabilidad, esto es, sin las narrativas mediante las cuales se despoja a los individuos de su estatus de persona, o mediante las cuales se destierra al Ser hacia el terreno del no Ser, en términos de Lévinas (2000). De hecho,

con el mismo Lévinas (2000) encontramos que las mentalidades y en general la filosofía no pueden remitirse a lo mismo en cuanto que toda verdad se funda, o más bien se construye, en cuanto a la relación con lo Otro. Es necesario, de acuerdo con dicho autor, una ética como filosofía primera basada en esos rostros que nos reconocen y ante los cuales nos reconocemos a nosotros mismos. El mismo Lukács (1986) en su *Ontología crítica* (centrada en las prácticas de los individuos) nos dice que el estricto contrario de todo ser, por el hecho mismo de ser, no es un ser, y Jean-Luc Nancy (2006) nos recuerda que la misma ontología debe ser vista de forma plural, una ontología que, cabe decir, hasta el momento ha sido contemplada y estudiada de forma singular dentro de la metafísica occidental. Es así como las narrativas del desprecio, por tanto, pueden ser entendidas como una forma de torturabilidad que atentan o que rompen los presupuestos éticos de la ontología social contemporánea (rompimiento ético-ontológico), los presupuestos de una ética basada en el reconocimiento del Otro en su estatus como persona. Ello, además, puede interferir con la gestión de la memoria y el olvido, como ya se explicaba en líneas anteriores, en cuanto que, principalmente, la negación del Otro como Ser implica una negación de su historia. Cabe decir, al respecto, que el nihilismo activo de Nietzsche, es decir, aquel que capta la afirmación de la vida en la inmanencia, capta, a

su vez, la afirmación de lo Otro en esa misma inmanencia. Por esa razón, y como se ampliará en el siguiente apartado, bien se podría afirmar que el nihilismo activo toma un posicionamiento frente a los débiles o los oprimidos.

El posicionamiento ético y el régimen democrático de dominación

La ética del testimonio es la idea de que son las víctimas y los oprimidos quienes pueden aportar el punto de vista de la realidad desde el cual es posible desvelar las circunstancias objetivas del pasado, entendiendo lo objetivo, al igual que Lukács (1986), como prácticas y, por tanto, como relaciones de poder y hegemonía. El mismo Enrique Dussel (1983) nos dice que el pensar tiene determinaciones en su dialéctica relación con la praxis, ya que se halla situado en una realidad concreta, histórica e integral. Toda ética debe tener en cuenta las relaciones contextuales, de acuerdo con lo dicho por el autor. En esa misma medida bien podríamos afirmar que la ética, una ética centrada en un nihilismo emocional no pasivo sino activo que sepa captar la inmanencia de la pluralidad más allá de los prejuicios anclados en las estructuras culturales, tiende a orientar el pensar hacia una toma de posicionamiento a favor de los oprimidos. Se trata de una ética que reafirma la vida, tal y como se podría postular que lo hace el imperativo de Theodor Adorno (1993) de ac-

tuar de tal forma que episodios como el de Auschwitz nunca se vuelvan a repetir en la historia; que reafirma la vida en virtud de ella misma y en su inmanencia.

Sin embargo, hay que anotar que el punto de vista ontológico desde el cual se ha presentado en este texto la noción de delito y de tortura, es un punto de vista crítico, en razón de que revela un antagonismo entre la esencia ética y ontológica de los derechos y muchas prácticas sociopolíticas y socioculturales. En otras palabras, existen narrativas de la torturabilidad, y una de ellas es la narrativa del neoliberalismo que se expresa en un régimen democrático contemporáneo de dominación. De acuerdo con Gabriel Soltonocih (2010), el concepto de régimen democrático de dominación, a pesar de parecer un contrasentido en un primer momento, indica que las democracias contemporáneas no excluyen los procesos de dominación, aun cuando en un plano ideológico las intervenciones hegemónicas apelen a la narrativa ontológica de la igualdad, protegida ella por la única dominación aparente que es la del imperio de la ley. De esa forma, el régimen democrático de dominación no cuestiona en sí misma la idea de democracia, sino el modo específico en que ella es implementada en la praxis política; incluso que en una praxis social en la cual se construyen narrativas de torturabilidad. En otras palabras, como afirma Helio Gallardo

(2010), los derechos humanos son incompatibles con el sistema neoliberal y con el capitalismo. De forma tal que la misma ontología ética que sustenta los actuales principios del delito y la tortura, haría indicar que regímenes democráticos en los cuales se hallan vastos sectores de exclusión y pobreza, son regímenes en los cuales hay un rompimiento ético-ontológico; regímenes en los cuales pervive el delito ético, por el cual la vida no puede reafirmarse a sí misma en su plenitud y en su infinitud inmanente, en términos nietzscheanos.

En efecto, en condiciones de pobreza y exclusión, tanto el cuerpo como la subjetividad son expuestos a condiciones de represión sistémica, y quienes padecen dichas condiciones no pueden siempre gestionar su propia memoria. En términos de Lévinas (2000), no existe documento de cultura que sea a su vez documento de barbarie, en cuanto que allí tiene lugar la negación de un Otro, es decir, la historia impuesta por los vencedores y quienes detentan en sí la hegemonía sistémica, pretende a través de distintos tipos de violencia borrar la memoria de los vencidos o de los oprimidos. Es así como una consideración ética y ontológica del olvido, es, a su vez, una consideración crítica-ontológica que se entrecruza con la gestión sociocultural de la memoria y el olvido, y con la cuestión de las creencias metafísicas propias de un nihilismo pasivo y cargado con una determinada configuración emocional.

Conclusiones

Desde una visión fenomenológica, los asuntos de la memoria, afirma Paul Ricoeur (2000), son tan próximos a lo que somos y constituyen por ende tanto de nuestra propia esencia, que por ello mismo presentan la más obstinada resistencia a la reflexión total. Dicha consideración bien podría llevarnos a afirmar que el olvido premeditado del Otro es el olvido ético de su esencia. Hoy día, cabe decir, somos bastante conscientes de ello, y puede que esa sea la razón por la cual Andreas Huysen (2002) nos dice que desde hace unos años la sociedad contemporánea ha ido colocando a través de un cambio de conciencia del tiempo, y en el centro de la reflexión política y cultural, al pasado, o más exactamente a la memoria. No obstante, ello entraña el peligro de que esta sea considerada tan importante que reemplace u olvide la justicia, sin embargo, tal y como se ha presentado la cuestión de la memoria y el olvido en este texto, la misma memoria es en sí misma una de las primeras muestras de justicia, y, de hecho, aun sin injusticias previas, el atentado contra la memoria es en sí mismo una forma de injusticia, y una narrativa de la torturabilidad, en cuanto que es una forma de ejercer violencia. Ello es a su vez un rompimiento ético-ontológico de las mismas bases en las cuales se asientan en la actualidad los principios jurídicos del delito. Sin embargo, las narrativas sociales de torturabilidad pueden presentarse a

gran escala y estar protegidas además por determinadas estructuras culturales de valores (muchas veces ancladas estas en una matriz tradicional llena de prejuicios).

Pero no es propiamente la metafísica de la estructura cultural lo que puede que lleve en la actualidad a construir narrativas de discriminación, sino el nihilismo pasivo que de ella se deriva. Es decir, las estructuras culturales han perdido su valor metafísico último, sus sentidos simbólicos, y como se veía líneas atrás, es difícil que las personas cambien sus creencias más arraigadas, razón por la cual dichas creencias aun sin metafísica siguen arraigadas en la forma del ya mencionado nihilismo pasivo. Es decir, el nihilismo que no acepta la inmanencia libre de la vida, y que dirigido por las emociones, es lo que lleva a que el desánimo de la sociedad contemporánea desee discriminar aquello que es diferente, ello aun sin tener el deseo explícito de discriminar. En otras palabras, la metafísica de un valor como la piedad se haya perdido en alto grado, y por tanto, cuando muchos lo expresan, sin mucha convicción, con la idea de hecho de inferiorizar a otros con ese mismo valor cuyo sentido nihilista no acepta la vida en su pluralidad y en su continuo devenir. Ese mismo nihilismo, guiado por las emociones, puede guiar a que las sociedades quieran olvidar o recordar ciertas cosas.

De ese modo, olvidar las injusticias cometidas contra los débiles y las víctimas del sistema, constituye el rompimiento antiético que se mencionaba. Olvidar a los pobres, a los que no pueden escribir su propia historia, sería también un rompimiento ético-ontológico. Considerar el delito, por tanto, desde una postura ontológica y ética (y no metafísica), es tener una visión crítica ante toda aquella forma de actuar que aunque no constituya una sanción legal dentro del derecho positivo, sí constituye en cambio un delito ético. Cabe recordar que esta no es una cuestión sencilla. La frontera entre cuáles valores sin metafísica llevan a una mala gestión de la memoria (y a la violencia del olvido), y cuáles no, en la estructura cultural, es un asunto en extremo complejo y complicado. Lo que sí es cierto es que los mismos valores del sistema capitalista y neoliberal actúan de esa forma.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T. (1993). La Educación después de Auschwitz. En T. Adorno, *Consignas* (pp. 80-95). Buenos Aires: Editorial Amorrortu. Versiones disponibles en: <https://socioeducacion.files.wordpress.com/2011/05/adorno-theodoreducacion-para-la-emancipacion.pdf>
- Agamben, G. (2003). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, G. (2000). *Lo que queda de Auschwitz - El archivo y el Testigo. Homo Sacer III*. (A. G. Cuspinera, Trad). Valencia: Editorial PreTextos.
- APT y CEJIL (2008). *La tortura en el derecho internacional. Guía de jurisprudencia*. APT y CEJIL.
- Arias, A. (2012). Teoría crítica y derechos Humanos: Hacia un concepto crítico de víctima. *Nómadas, revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, No. 36.
- Augé, M. (1998). *Las formas del olvido*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Berrío Puerta, A. (2010). La exclusión-inclusiva de la *nuda vida* en el modelo biopolítico de Giorgio Agamben: algunas reflexiones acerca de los puntos de encuentro entre democracia y totalitarismo. *Estudios Políticos*, 36, 11-38. ISSN 0121-5167.
- Baratta, A. (1986). *Criminología crítica y crítica del Derecho Penal, introducción a la Sociología jurídico-penal*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Siglo XXI.
- Borghesi, M. (2007). *Secularización y nihilismo. Cristianismo y cultura contemporánea*. (M. Oriol, Trad). Madrid: Ediciones Encuentro S.A.
- Brum, E. (8 de julio de 2016). *Exhaustos-y-corriendo-y-dopados*. En Elpais.com: <http://internacional.el-pais.com>

pais.com/internacional/2016/07/05/america/1467744562_472863.html

Camino, J. & Coca, A. (2006). Una teoría de las emociones para el análisis transaccional. *Revista de Análisis Transaccional y Psicología Humanista*, 22-29.

Campo, S. (2015). *El silencio ante el genocidio armenio alentó a Hitler*. Teinteresa.es http://www.teinteresa.es/mundo/silencio-genocidio-armenio-alento-Hitler_0_1339666219.html

Delpech, T. (2006). *El retorno a la barbarie en el siglo XXI*. (L. Fóllica, Trad). Buenos Aires, Argentina: Editorial El Ateneo.

Dussel, E. (2008). "El fetichismo". En el libro *Marx y la Modernidad*. Conferencias de La Paz. Rincón ediciones colección Abrelosojos. La Paz, Bolivia.

Foucault, M. (1990). *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI Editores.

Gallardo, H. (2010). Teoría Crítica y Derechos Humanos. Una lectura latinoamericana. *Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales*, 2(4), 57-89. <http://www.ces.uc.pt/direi-toXXI/comunic/HerreraFlores.pdf>

Guerrero, M. (2015). *El eco comunicativo y social de la emoción*

y el sentir humano. Breve esbozo para una sociología de las emociones, *Sociólogos*. <http://sociologos.com/2015/01/09/el-eco-comunicativo-y-social-de-la-emocion-y-el-sentir-humano-breve-esbozo-para-una-sociologia-de-las-emociones/>

Guerrero, M. (2013). *La virtualidad de las emociones y su comunicación en la era digital: las emociones humanas como un proceso comunicativo de potencialidades interiores*. En: *El mundo de hoy y los entornos virtuales*. Eumed.net

Hirigoyen, M. F. (2012). *El abuso de debilidad y otras manipulaciones*. Paidós Editorial.

Hulsman, L. & Bernat de Celis, J. (1984). *Sistema Penal y Seguridad Ciudadana: hacia una alternativa*. Barcelona: Ariel-Derecho.

Huysen, A. (2002). *En busca del futuro perdido: cultura y memoria en tiempo de globalización*. Cap. 1. México: Fondo de Cultura Económica-Goethe Institut.

Jelin, E. (2002). La memoria en el mundo contemporáneo. *Los trabajos de la memoria* (pp. 9-17). Madrid: Editorial Siglo Veintiuno. Versión disponible en: <http://cesycme.co/wp-content/uploads/2015/07/Jelin-E.-Los-trabajos-de-la-memoria.-pdf>

- Jodelet, D. (2007). Imbricações entre representações sociais e intervenção. En A. S. P. Moreira & B. V. Camargo (Eds.), *Contribuições para a teoria e o método de estudo das representações*.
- Lacan, J. (1959). *Seminario, libro VII: La ética en el psicoanálisis*. París: Seuil.
- Lukács, G. (1986). *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Zweiter Halbband*. Luchterhand: Darmstadt. Existe traducción al castellano del capítulo "El trabajo", en Antonino Infranca & Miguel Vedda (curadores) *Ontología del ser social. El trabajo*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta.
- Lyotard, J. F. (1979). *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. París: Minuit.
- Malo, P. (2016). *No elegimos nuestras creencias. Evolución y neurociencias*. <https://evolucionyneurociencias.blogspot.com.co/2016/05/no-elegimos-nuestras-creencias.html>
- Marková, I. (2012). Social representations as an anthropology of culture. En J. Valsiner (Ed.), *The Oxford handbook of culture and psychology* (pp. 487-509). New York: Oxford University Press.
- Mendiola, I. (2014). *Habitar lo inhabitable. La práctica política-punitiva de la tortura*. Barcelona: Bellaterra.
- Muñoz, F. (2010). *Teoría general del delito*. Bogotá: Temis.
- Nancy, J. (2006). *Ser singular plural*, A. Tudela Sancho (trad.), Madrid: Arena.
- Nietzsche, F. (1972). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2000). *La voluntad de poder*. Santiago de Chile: Editorial EDAF S.A.
- Nietzsche, F. (2003). *Sobre la utilidad y el perjuicio para la vida* (segunda intempestiva). Trad. Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Palmero, F. (2006). Certezas y controversias en el estudio de la emoción. *Revista REME, IX*(23-24).
- Quintero, L. (2015). Nihilismo existencial organizacional frente a las utopías ambientales (negación al valor del visionar). *Saber, Ciencia y Libertad, 10*(2).
- Rancière, J. (2008). *Malaise dans l'esthétique, y Le spectateur émancipé*. París: La Fabrique.
- Rorty, R. (1995). "Derechos humanos racionalidad y sentimentalismo". *The Yale Review, 81*(4), 1-20. Traducción: Anthony Sampson. Publicado originalmente en *Praxis Filosófica Ética y Política*, número 5 de octubre de 1995. Departamento de Filosofía, Universidad del Valle, Cali.